

„Ethos” 29(2016) nr 3(115) 109-122
DOI 10.12887/29-2016-3-115-07

Witold P. GLINKOWSKI

MIŁOŚĆ I SPRAWIEDLIWOŚĆ CZYLI O DIALEKTYCE EGZEGEZY PAULA RICOEURA

Ricoeur widzi w tekście ratunek przed ekskluzywnością i ostensywnością, na jakie skazana jest mowa. Czy jednak tekst, uwolniony od nich, nie zostanie pozbawiony relewantnego kontekstu swego zaistnienia, który wskazuje na rezonans budowany zaangażowaniem obu uczestników dialogicznej relacji? Czyżby tekst zawierał wszystkie niezbędne przesłanki pozwalające na pełną eksplikację zawartego w nim pouczenia? Jak przejść od pojęć zawartych w tekście do etycznego „nie zabijaj”, do imperatywu wpisanego w twarz Drugiego?

EKSPOZYCJA PROBLEMU

W świetle mitologenu biblijnego Bóg jawi się jako sprawiedliwy i miłosierny. Oba te określenia wydają się zarazem trwale wpisane w dyskurs filozoficznoantropologiczny i są ważną wskazówką ukierunkowującą filozoficzne próby diagnozowania człowieka jako kształtowanego przez uczestnictwo w relacjach interpersonalnych, których szczególnym wyznacznikiem jest sfera wrażliwości etycznej. Gdyby przedstawienia etycznej konstytucji człowieka dokonać przez pryzmat tekstów biblijnych, pojawi się problem zapośredniczenia relacji etycznych relacjami religijnymi, jako że – zgodnie z duchem biblijnego mitologenu – swoje wyróżnione miejsce w uniwersum ontycznym człowiek zawdzięcza decyzji (wybrania) i relacji (dialogu), wskazującym na swe przedkulturowe i transcendentne źródło. Wynikałaby stąd uniwersalna i ponadczasowa powinność afirmowania przez człowieka tego, co go wyróżnia jako ukształtowanego „na obraz Boga” (por. Rdz 1,26).

Właśnie taką optykę i ten nurt antropologicznych inspiracji wziął pod uwagę Paul Ricoeur, próbując zbadać filiację, a zarazem opozycję między terminami: „sprawiedliwy” i „miłosierny”, kluczowymi dla perspektywy etyczno-antropologicznej. Intencją pytania filozofa o miłość (w tym o miłosierdzie) i o sprawiedliwość jest przede wszystkim dążenie do wyjaśnienia roli tych kategorii w kształtowaniu się etycznej natury człowieka¹. Ricoeur

¹ Mam na uwadze zwłaszcza teksty „Socjusz” a bliźni z roku 1954 oraz *Miłość i sprawiedliwość* z 1990 (zob. P. Ricoeur, „Socjusz” a bliźni, tłum. A. Krasieński, w: tenże, *Podług nadziei*, oprac. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 111-125; tenże, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010).

podejmuje próbę hermeneutycznej mediacji między tymi pojęciami, pomimo ich kontradiktoryczności poszukuje ich wzajemnych zapośredniczeń. Wie, że chociaż cechują je kruchość i tymczasowość, nie przekreśla to umieszczenia ich w polu wzajemnej dialektycznej korespondencji. Autor pragnie „przerzucić most między poetyką miłości i prozą sprawiedliwości, między hymnem i regułą formalną”². Uwzględnia ich wyizolowanie – wszak miłość w odróżnieniu od sprawiedliwości bywa „wychwalana dla niej samej, ze względu na jej wielkość i moralne piękno”³. Dodajmy – również czynnik wyboru, sankcjonujący ekskluzywność relacji miłosnej, a niepożądany w inkluzywnym spektrum logosu sprawiedliwości, nie jest tu bez znaczenia. Ricoeur bierze też jednak pod uwagę możliwość wzajemnego wzbogacania się pól semantycznych obu pojęć, ich komplementarność.

Podejmując problematykę religijną, filozof pragnie pozostać wierny swemu przekonaniu o odrębności dyskursów: religijnego i filozoficznego. Można założyć, że jeśli przedmiotem jego analiz są teksty religijne, to mostem pozwalającym połączyć oba brzegi – dyskurs religii i dyskurs filozofii – okaże się fenomenologia religii. Dlatego Ricoeur – jak zauważy badacz jego myśli – nawiąże do autorów zainteresowanych fenomenologicznym ujęciem takich doświadczeń religijnych, jak: „uczucie absolutnej zależności (Schleiermacher) [...] bezwarunkowego zaufania wbrew wszystkiemu, wbrew cierpieniu i śmierci (Barth, Bultmann), uczucie przynależności do ekonomii daru wraz z jego logiką obfitości i nadmiaru [to odnosi się do samego Ricoeura – W.G.], uczucie, że poprzedza nas coś w porządku słowa, miłości i istnienia (Rosenzweig)”⁴. Już jednak w tym punkcie rodzi się wątpliwość. Czy Ricoeur nie przeczy istnieniu różnicy między fenomenologiczną analizą rzeczywistości religijnej a tą, która – jak choćby w przypadku inspirujących dlań analiz Franza Rosenzweiga – wykracza poza fenomenologię, gdyż kwestionuje możliwość budowania opisu w sposób „monologiczny”, to znaczy odwołujący się do jednej perspektywy poznawczej, w obrębie której dokonuje się konstytucja sensu? Wszak Rosenzweig, podobnie jak Martin Buber i inni dialogicy, podważa prawomocność stosowania analiz fenomenologicznych do tego, co w obszarze religijnym podstawowe – począwszy od Boga, a skończywszy na „spotkaniu”, „darze”, „byciu osobą” czy „byciu bliźnim”. Nieprzypadkowo Buber, mając na uwadze pułapki redukcjonizmu, oponował przeciwko sprowadzaniu Boga do immanencji – przeciwko owej trwałej pokusie zagrażającej wiarygodno-

² T e n ż e, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 37n.

³ Tamże, s. 38.

⁴ M. D r w i ę g a, *Między przekonaniem a krytyką. Paula Ricoeura filozofia religii*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2007, s. 230.

ści filozoficznego dyskursu o Bogu, a znanej zarówno myśli starożytnej⁵, jak i współczesnej⁶. Zarówno dla autora *Gottesfinsterniss*⁷, jak i dla autora *Gwiazdy Zbawienia*⁸, ujęcie fenomenologiczne z góry skazane jest na fiasco, choćby dlatego, że binarność rzeczywistości religijnej ulega w jego przypadku zawłaszczeniu przez jednowymiarowy model noetyczno-noematycznej konstytucji sensu. Z tego powodu Buber zarzuca filozofii wywodzącej się z pokartezjańskiej tradycji fenomenologicznej, że „błędnie skłania się do tego, aby traktować religię jako poznanie ugruntowane noetycznie”⁹, jeśli bowiem „religia w ogóle mówi o poznawaniu, to nie rozumie ona przez to poznawczego stosunku myślącego podmiotu do neutralnego przedmiotu myśli, lecz obecną w pełni życia realną wzajemność kontaktu działającej egzystencji z działającą egzystencją”¹⁰.

Ricoeur jest świadomy trudności w eksplikowaniu zjawisk należących do rzeczywistości religijnej: „Dla filozofii odpowiedzieć oznacza rozwiązać problem. Z kolei wobec słowa Pisma odpowiedzieć to łączyć się (*correspondre*) z propozycjami sensu pochodzącymi z tego, co dane w Biblii”¹¹. Próbę taką jednak podejmuje. Czy jednak lektura Pisma miałaby się sprowadzać do łączenia się z jego treścią, jakąś ofertą sensu, niejako ponad jego nadawcą i niezależnie od ewentualnej z nim relacji? Czy tego rodzaju *communio* byłoby wystarczającą podstawą dla religio – więzi łączącej tego, kto przynosi dar słowa, i tego, kto ów dar przyjmuje? A przecież samo rozumienie komunikatu nie jest równoznaczne z przyjęciem jego illokucyjnego potencjału, nie uruchamia jeszcze mechanizmu interioryzacji ani też solidaryzacji egotycznej, która byłaby świadectwem osobistego przyjęcia oferowanej wartości, uznania jej za własną¹². To dlatego Buber, a za nim Emmanuel Lévinas, spyta prowokacyjnie: Czy mogę odpowiadać przed ideą? A przecież niczym więcej niż ideą byłoby rozpatrywane tu miłosierdzie, podobnie jak sprawiedliwość, i to nawet wówczas, gdy przyjmiemy Ricoeurowskie założenie, że są one ku sobie skierowane i trwają w dialektycznym napięciu.

⁵ Por. M. B u b e r, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 24-27.

⁶ Por. tamże, s. 117-121.

⁷ Zob. t e n ż e, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse Verlag, Zürich 1953.

⁸ Zob. F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.

⁹ B u b e r, *Zaćmienie Boga*, s. 28.

¹⁰ Tamże, s. 29.

¹¹ R i c o e u r, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 58.

¹² Zob. J. T i s c h n e r, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. ks. K. Klósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 33-82; t e n ż e, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 91-102.

Sygnalizowana trudność, co oczywiste, nie pojawia się w dziejach myśli po raz pierwszy, a szczególnie dobitnym tego wyrazem mogą być współczesne, podjęte przez Lévinasa, próby „przełożenia” żydowskiej Biblii na język europejskiej filozofii. Są one kontynuacją podejmowanych przez dialogików prób zmierzenia się z rozziwem między „gotowym”, uniwersalnie zapośredniczonym i zobiektywizowanym logosem, będącym uniwersalnym medium filozoficznej narracji, a żywym, ekskluzywnym i bezpośrednim dia-logosem relacji interpersonalnych, będących przepustką do bycia człowiekiem i warunkiem urzeczywistniania się ludzkiego bytu. Nadmienmy, że rekapitulację tego problemu, przedstawioną ze stanowiska mającego w sposób bezstronny ocenić racje obu tradycji roszcujących sobie pretensje do zawłaszczania pola antropologicznego dyskursu, a mianowicie transcendentalizmu i dialogiki, zawiera fundamentalna praca Michaela Theunissena *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*¹³.

MIĘDZY DIALOGIEM A MONOLOGIEM

Ricoeurowi niewątpliwie bliższy jest paradygmat tekstu niż paradygmat mowy, toteż ewentualna konfrontacja tych dwóch sposobów odnoszenia się do logosu wypaść musi na korzyść pierwszego¹⁴. Tekst bowiem, jak zakłada Ricoeur, z uwagi na swą wielowymiarowość umożliwia dotarcie do wszystkich jego warstw i ujawnia ewokację będącą jego źródłem. Zwłaszcza niektóre gatunki literackie pozwalają czytającemu tekst usłyszeć, „jak zwraca się do niego narrator (który niekoniecznie jest autorem)”¹⁵. Ricoeur zna argumenty interlokutorów: „Czyż mowa nie poprzedza wszelkiego pisma? Mowa narratora sag, mowa proroka, mowa rabiego, mowa głosiciela? Czyż Jezus, tak jak Sokrates, nie był głosicielem, a nie pisarzem?”¹⁶. W przypadku niezgody na uznanie racji jednej ze stron przez drugą, na przykład argumentów sądu przez podsądnego, forma komunikacji językowej zostaje – jak twierdzi Ricoeur – „mimo wszystko”¹⁷ zachowana, jako że „kara przekłada społeczną pogardę na system wartości stawiającej opór jednostki”¹⁸. A zatem dopiero pismo pozwala odkryć wydarzeniowy status

¹³ Zob. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin 1981.

¹⁴ Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, wybór R. Grzywacz SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 51.

¹⁵ Tenże, *Wartownik nieuchronnego*, w: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003, s. 226.

¹⁶ Tenże, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, s. 51.

¹⁷ Tenże, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 31.

¹⁸ J.R. Lucas, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 234 (cyt. za: Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 31n.).

słowa („W ten sposób odbywa się tu rzeczywisty powrót do słowa za pośrednictwem pisma”¹⁹), ale także utrwalić wydarzenie, uwolnić je od ulotności. Dopiero bowiem w medium pisma może dojść do pełnej manifestacji tego, co w spektrum mowy zaledwie się rodzi – wydarzenie, podobnie jak sens, uzyskują swą pełną obiektywizację²⁰. Dopiero pismo staje się „prawdziwym objawicielem dialektyki wydarzenia i sensu”²¹. Konsekwencje przyjęcia tych założeń są oczywiste. Jeśli „świat tekstu” uznamy – jak chce Ricoeur – za autonomiczny, to rzeczywistość mowy, dia-logu, będąca skądinąd źródłem mówienia i powodem budowania tekstów biblijnych (a przecież to właśnie one są brane pod uwagę) utraci swą bezprecedensowość. Skoro jednak słowo miałoby okazać się tylko elementem tekstu traktowanego jako zawierający wszystkie wskazówki interpretacyjne niezbędne do jego eksplikacji, to rzeczywistość będąca racją powstania tekstu – budowana przez uczestników dialogu, mówiącego (pytającego) i odpowiadającego, urealnianających się imiennie, osobiście i jakże różnych od „piszącego” i „czytającego” – musi ulec zmarginalizowaniu lub redukcji. Źródłem performatywności byłby wówczas sam sens, zawarty w tekście będącym jego autonomicznym i dojrzałym reprezentantem, wydarzenie i spotkanie mówiącego ze słuchającym byłyby zaś zaledwie owego sensu zapowiedzią. Oczywiście taki tok rozumowania łatwo odnaleźć również w kręgu kulturowym obcym judeochrześcijaństwu, na przykład w Platońskim dialogu, którego autor w sposób bliski założeniom dwudziestowiecznych dialogików przeciwstawia mowę pismu²².

Ricoeur widzi w tekście ratunek przed ekskluzywnością i ostensywnością, na jakie skazana jest mowa²³. Czy jednak tekst, uwolniony od nich, nie zostanie pozbawiony relewantnego kontekstu swego zaistnienia, który wskazuje na rezonans budowany zaangażowaniem obu uczestników dialogicznej relacji? Czyżby tekst zawierał wszystkie niezbędne przesłanki pozwalające na pełną eksplikację zawartego w nim pouczenia (didache)? Jeśli by – za Ricoeurem – odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, to pojawia się problem odróżnienia tekstu, będącego echem żywej mowy, tworzącej wydarzenie spotkania, od tekstu jako językowej obiektywizacji kulturowych artefaktów albo też, idąc za myślą Lévinasa, różnicy między „mówieniem” (franc. dire) a „powiedzianym” (franc. dit) – przy założeniu, że tylko pierwsze z nich uobecnia zobowiązanie etyczne. Jak zatem przejść od pojęć zawartych w tekście do etycznego „nie zabijaj”, do imperatywu wpisanego w twarz Drugiego?

¹⁹ Ricoeur, *Wartownik nieuchronnego*, s. 226.

²⁰ Tenże, *Wydarzenie i sens w mowie*, tłum. E. Bieńkowska, „Teksty” 1972, nr 6, s. 107.

²¹ Tamże, s. 116n.

²² Por. np. Platon, *Faidros*, 247 B-278 E, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 27-81; por też: T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1997, s. 52-60.

²³ Por. Ricoeur, *Wydarzenie i sens w mowie*, s. 11n.

PODWÓJNY HORYZONT DYSKURSU

Pytając o miłość i sprawiedliwość, Ricoeur pragnie obrać drogę wolną od dwóch niebezpieczeństw wynikających z niewspółmierności tych pojęć. Pierwsze z tych niebezpieczeństw to groźba semantycznej kontaminacji, będącej skutkiem zignorowania odmienności rozpatrywanych terminów. Drugie wynika z uznania ich dychotomii. Istnieje jednak droga pośrednia. Ricoeur odkrywa ją w tekstach ewangelicznych: w Kazaniu na Górze w Ewangelii według św. Mateusza (zob. Mt 6,1-34) oraz w Kazaniu na Równinie w Ewangelii według św. Łukasza (zob. Łk 6,20-49), czyli tam, „gdzie w jednym i tym samym kontekście zostały zestawione ze sobą: nowe przykazanie miłości nieprzyjaciół oraz Złota reguła”²⁴. Oba pojęcia wykazują kłopotliwą dwuznaczność. Pojęcie sprawiedliwości „oscyluje między [...] zainteresowaniem stron troszczących się o zwiększenie swoich korzyści tak dalece, jak tylko pozwala na to przyjęta reguła podziału, oraz prawdziwym poczuciem współpracy sięgającym aż do stwierdzenia, że jesteśmy wzajemnie dla siebie dłużnikami”²⁵. Sens pojęcia miłości wymaga ponadto uwzględnienia szczególnych imponderabiliów.

Ricoeur wychodzi od Pawłowej eksplikacji miłości, dokonanej w horyzoncie transcendencji: „Miłość nigdy nie ustaje, nie jest jak prorocтва, które się skończą, albo dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie”²⁶. Transcendencję pojmuje zarazem nie jako źródło miłości czy jej uzasadnienie, lecz jako jakość, która wiąże się z manifestacją miłości. Jest to „transcendowanie ponad wszelką granicę”²⁷. Ricoeur ujawnia też trzy osobliwości tego dyskursu: (1) Miłość jako *u c z u c i e* zawiera polifonię afektów mającą swe źródło w wezwaniu „Kochaj mnie!” i dynamizującą grę rozmaitych sensów²⁸. (2) Istnieje związek między miłością a *w y c h w a l a n i e m*. Tenor tego słowa wskazuje na jego odmienność względem takich zobiektywizowanych i pozaosobowych określeń, jak na przykład uznawanie czy dowodzenie prawdziwości. Tym, co je wyróżnia, jest niewątpliwie moment *w y b r a n i a* adresata słowa, będącego darem, który za sprawą wychwalania otwiera przestrzeń wzajemności. Ricoeur eksponuje jednak inny aspekt – w przypadku wychwalania akcent wyraźnie przesuwają się na sam podmiot i wykonywaną przez niego czynność: „Kiedy wychwalamy, człowieka wypełnia radość na widok obiektu, który wynosimy ponad wszystkie inne obiekty naszej uwagi”²⁹. (3) Wykorzystanie *i m p e r a t y w u*. Ricoeur stawia dwa fundamentalne

²⁴ T e n ż e, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 39.

²⁵ Tamże, s. 48.

²⁶ Tamże, s. 21. Por. 1 Kor 13,8.

²⁷ R i c o e u r, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 21.

²⁸ Por. tamże, s. 26.

²⁹ Tamże, s. 19.

pytania: „Czy na poziomie aktów mowy istnieje taka sama siła illokucyjna, jak [...] w przypadku zwyczajnych rozkazów nawołujących do posłuszeństwa? I czy na poziomie etycznym jest ono porównywalne z zasadami moralnymi, to znaczy z tymi pierwszymi twierdzeniami rządzącymi podporządkowanymi im maksymami, jak to może mieć miejsce w przypadku zasady utilitarystycznej czy kantowskiego imperatywu?”³⁰. Siła illokucyjna przykazania miłości obecnego w Torze ujawnia się w Pieśni nad Pieśniami. Ten trop Ricoeur zawdzięcza lekturze *Gwiazdy Zbawienia* Rosenzweiga: „Przykazaniem, które poprzedza wszelkie prawo, jest słowo, jakie kochający kieruje do ukochanego: Kochaj mnie!”³¹. Miłość jest tu zarazem podmiotem i przedmiotem przykazania, jest „miłością rekomendującą samą siebie, jak gdyby dopełniacz zawarty w przykazaniu kochania miał jednocześnie wymiar podmiotowy i przydawkowy”³².

Cechy właściwe dyskursowi o sprawiedliwości są inne od tych, które patrolują dyskursowi o miłości. Sprawiedliwość pojawia się na poziomie praktyki społecznej, utożsamianej z aparatem sądowniczym i funkcjonowaniem państwa prawa³³. Od owej praktyki oczekujemy, by rozstrzygała spory wynikające z rozbieżności żądań stron w sytuacji konfliktu ich praw i interesów. Drugi poziom to poziom z a s a d s p r a w i e d l i w o ś c i, „które rządzą naszym użyciem predykatu «sprawiedliwy» zastosowanego w instytucjach”³⁴.

Trudno przeoczyć dystans między pojęciem miłości a pojęciem sprawiedliwości na poziomie praktyki, wszak „ani warunki, ani to, w co wciela się sprawiedliwość, nie pokrywają się z tym, co dotyczy miłości”³⁵. Tym bardziej staje się to widoczne na poziomie zasad, tu bowiem „w jeszcze mniejszym stopniu argumenty sprawiedliwości pokrywają się z argumentami miłości”³⁶. Powód jest oczywisty: „Miłość nie argumentuje”³⁷. Miłość raczej żąda, a jeśli zobowiązuje, to nie w imię uniwersalnie zobiektywizowanej i obowiązującej powinności, lecz w imię osobistego apelu. Inaczej ze sprawiedliwością. Ta odwołuje się wprost do argumentacji i na niej buduje swe rozstrzygnięcia, „zestawiając ze sobą racje za i przeciw, racje, które uznaje za wiarygodne, możliwe do zakomunikowania i warte tego, by były rozważane przez inną stronę”³⁸. Sprawiedliwość okaże się elementem aktywności komunikacyjnej, która czyni zadość żądaniu „audi alteram partem”.

³⁰ Tamże, s. 22.

³¹ Tamże, s. 24.

³² Tamże.

³³ Por. tamże, s. 30.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 31.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

Niezależnie od wielości obszarów i poziomów analiz prowadzonych przez Ricoeura miłość i sprawiedliwość rozpatrywane są przez niego w planie ludzkiego działania. Pozwala to na włączenie tych pojęć w ramy dialektyki, która oddając ich swoistość, uwzględniałaby wielość ich wzajemnych odniesień. Czyż zatem Ricoeur zamierzał – metaforycznie mówiąc – użyć dialektycznego narzędzia do takiego rozwarstwienia monety ofiarnej, by dało się z niej wydobyć część należną cesarzowi i część należną Bogu, i w ten sposób oddać sprawiedliwość każdej ze stron? A skoro celem sprawiedliwości rozumianej jako działanie nie jest argumentacja (ona jest tylko jej narzędziem), lecz decyzja i rozstrzygnięcie, to jaki udział w owej decyzji miałby wzgląd na postulat miłosierdzia?

Na poziomie zasad sprawiedliwość jest zwykle rozumiana w aspekcie dystrybutywnym: „Społeczeństwo, widziane z punktu widzenia sprawiedliwości, jawi się jako przydział ról, zadań, praw i obowiązków, korzyści i kosztów. Siłą takiego wyobrażenia społeczeństwa jako systemu dystrybucji jest to, że pozwala uniknąć podwójnego niebezpieczeństwa: holizmu, który czyni ze społeczeństwa byt różny od tworzących go członków, i indywidualizmu, który czyni ze społeczeństwa sumę jednostek i ich wzajemnych oddziaływań”³⁹. Koncepcja dystrybutywna polega na objęciu jednostek regułą odwołującą się do zasady sprawiedliwości: „Oddać każdemu to, co mu się należy [...] tak wygląda, w jakiegokolwiek sytuacji dystrybucji, najbardziej ogólna formuła sprawiedliwości”⁴⁰. Ricoeur sięga do klasyków myśli społecznej, zarówno dawnych, jak i współczesnych. Wszak Arystoteles jako pierwszy odróżnił równość proporcjonalną od arytmetycznej: sprawiedliwy podział, to podział „proporcjonalny do społecznego udziału stron”⁴¹. Z kolei John Rawls „domaga się, by wzrost korzyści najbardziej uprzywilejowanych był wyrównywany (*compensé*) przez zmniejszenie strat najmniej uprzywilejowanych”⁴². Ideałem byłoby społeczeństwo „w którym poczucie wzajemnej zależności – nawet wzajemnego zadłużenia – pozostaje podporządkowane ideałowi wzajemnej bezinteresowności”⁴³, przy czym „każdy czułby się dłużnikiem każdego”⁴⁴. Choć „bezinteresowność” jest tu rozumiana w sensie dalekim od Kantowskiego, nie dyskwalifikuje to samej jej idei. Oto bowiem, jak zakłada Ricoeur,

³⁹ Tamże, s. 33n.

⁴⁰ Tamże, s. 34.

⁴¹ Tamże, s. 35. Por. też: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. V, 1131a-1131b, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, tłum. D. Gromska, L. Reger, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 172-174.

⁴² Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 35. Zob. też: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

⁴³ Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 37.

⁴⁴ Tamże.

„idee uznania, solidarności, wzajemnego zadłużenia mogą być postrzegane [...] jako chwiejny punkt równowagi na horyzoncie dialektyki miłości i sprawiedliwości”⁴⁵. W ten sposób potencjał słowa ma otwierać horyzont, w którym miłość i sprawiedliwość współorganizują etyczną przestrzeń społecznej koegzystencji.

Ricoeur stawia jednak pytanie o sposoby wzajemnej mediacji. Niewątpliwie problem: „Jak poetycka jakość hymnu zmienia się w obowiązek?”, podobny jest do problemu postawionego w *Gwieździe Zbawienia* przez Rosenzweiga. A przecież właśnie w tej książce, jak stwierdza sam Ricoeur, odnalazł on nieoczekiwaną pomoc. Ostatecznie sygnalizowany tu problem zwerbalizowany został w pytaniu: Jak przykazanie zmienia się w prawo? Jak widać, oba pytania dotyczą możliwości przejścia od tego, co subiektywne, do tego, co obiektywne. Problematyzacja zaproponowana przez Ricoeura zostaje jednak usytuowana na płaszczyźnie innej niż ta, z którą mamy do czynienia w przypadku *Gwiazdy Zbawienia*⁴⁶. Rosenzweig wskazywał bowiem na transcendencję będącą źródłem pierwotnego przykazania, które dopiero wtórnie zostaje zracjonalizowane i zinterpretowane w ramach immanencji. Z kolei Ricoeur porusza się w sferze kulturowego dyskursu, pośród symboli, których sens, ewoluując, pojawiając się na różnych poziomach i w różnych historycznych kontekstach, wymaga translacji prowadzącej do ich zasymilowania w ramach jednego „dialektycznego” dyskursu.

EKONOMIA DARU ZŁOTY ŚRODEK CZY OKSYMORON?

Chociaż rozróżnienie między tym, co należy do „ethosu poezji”, a tym, co transparentne dla logosu traktującego o ludzkich powinnościach, jest ewidentny, za sprawą mediacji Ricoeurowskiej dialektyki ma on zostać zniwelowany. Ważną kategorią tej dialektyki jest ekonomia daru, rozpoznawana przez Ricoeura w przykazaniu zalecającym miłość do nieprzyjaciół. Ani jednak kontekstu starotestamentowego: „Módl się za swego wroga, aby służył Bogu”⁴⁷, ani wykładni, wedle których nienawiść do nieprzyjaciół uznawano za interpretację dokonaną przez tych, którzy „nauczają, niczym doktryn Bożych, zasad wy-

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. tamże, s. 22.

⁴⁷ Por. *Orchoi Caddikim*, 15c, cyt. za: D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Vocatio, Warszawa 2005, s. 39; por. Wj 23,4-5. Zob. też: J. Schreiner, R. Kamplig, *Bliźni, obcy, nieprzyjaciół – z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 54-76.

myślonych przez ludzi”⁴⁸, Ricoeur nie bierze tu pod uwagę. Owa ekonomia „wykracza poza wszystkie części etyki”⁴⁹, a swoje semantyczne bogactwo osiąga dzięki wielości ukrytych w niej znaczeń. Ricoeur znów podkreśla wagę *d z i a ł a n i a*, choć jest ono traktowane jako rezultat hermeneutycznej perswazji, nie zaś jako klucz do uznania i przyjęcia dyrektywy etycznej. Nie podąża zatem drogą Rosenzweiga. I jeśli pragnie objaśniać *Gwiazdę Zbawienia* przez pryzmat „ekonomii daru”, to trudno oprzeć się wrażeniu, że nie zostaje tu uwzględniona rola słowa „i” – tak ważnego dla Rosenzweiga. Kolejne części czy raczej odsłony dzieła żydowskiego dialogika nie układają się przecież w heglowską triadę i nie służą sfinalizowaniu dialektycznej syntezy, lecz zachowują autonomię. Dotyczy to zarówno doświadczenia wydarzeń (stworzenia, objawienia i zbawienia), narzędzi poznawczych (matematyki, gramatyki i liturgii), narracji właściwej każdej części dzieła (języka naukowego, lirycznego i monumentalnego), jak i doświadczanych regionów rzeczywistości (Boga, człowieka i świata). Dodajmy, że Rosenzweig nie pozostawiał wątpliwości w kwestii swego stosunku do projektu Hegla, na którego temat wypowiedział się wcześniej w wysoko ocenianej monografii *Hegel und der Staat*: „Dialektyka to gra chłopców; widzieć otwartymi oczyma, nie dialektycznie, pierwotne zjawiska, to rzecz rzadka”⁵⁰. Również w *Gwieździe Zbawienia* dystansuje się od wszelkich pokus dialektyki, która miałaby doprowadzić do syntezy lub homogenizacji tego, co w sposób trwały autonomiczne. A zatem człowiek nie może okazać się „uszminkowanym kawałkiem świata”⁵¹ ani „zakapturzonym Bogiem”⁵²; podobnie winny być traktowane pozostałe, odrębne od siebie realności, to znaczy świat i Bóg⁵³.

Proponowana przez Ricoeura idea ekonomii daru ma pomóc w rozpoznaniu dwóch jej składowych: prawa i usprawiedliwienia. Uwzględniony w niej został też horyzont eschatologiczny oraz wzajemny związek stosunku do prawa i stosunku do zbawienia, jako że Bóg pojawia się w planie ekonomii daru jako zarówno sprawiedliwy Stwórca, jak i niosący nadzieję Zbawca. Nie znaczy to jednak, że wykładnia ekonomii daru osiąga jednoznaczność, przeciwnie: „Bóg pojawia się jako źródło nieznanych możliwości”⁵⁴.

Przykazanie miłowania nieprzyjaciół nazywa Ricoeur ponadetycznym. Jest ono etyczne przez formę imperatywu, ale jego treść wykracza poza etykę

⁴⁸ Stern, dz. cyt., s. 76; por. Iz 29,13; Mt 15,9; Mk 7,7-8.

⁴⁹ Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 39.

⁵⁰ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979, t. 1, s. 1071, cyt. za: T. Gadacz, *Wstęp*, w: Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 33.

⁵¹ Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 672.

⁵² Tamże.

⁵³ Por. tamże, s. 672n.

⁵⁴ Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 41.

w stronę ekonomii daru: „Ponieważ zostało ci dane, sam dawaj”⁵⁵. Ekonomia daru niesie paradoks – patronująca etyce logika równoważności zostaje zakłócona przez hiperbolę logiki nadmiaru. Ricoeur sugeruje zarazem, że „stare prawo” funkcjonowało w paradygmacie logiki równoważności (skądinąd obecnej w koncepcjach etycznych od Arystotelesa po Rawlsa), natomiast „nowe przykazanie” (miłowania nieprzyjaciół) byłoby budowane na logice nadmiaru. Dopowiedzmy, że również w „starym prawie” obowiązywał postulat kawany, czyli ukierunkowania ku Bogu, motywowanego posłuszeństwem i względem na Jego majestat, a nie na którąś z zasad sprawiedliwości bazujących na logice równoważności. Wzmiankę o możliwości „usprawiedliwienia prawa” znajdziemy nieco dalej, gdy autor przyznaje, że dystrybutywna reguła sprawiedliwości „dopuszcza dwa odczytania, dwie interpretacje, jedną interesowną, drugą bezinteresowną”⁵⁶.

Ricoeur koncentruje się jednak na innej kwestii, na możliwości ocalenia etycznego komponentu sprawiedliwości na podstawie Złotej reguły dystrybucji dóbr i praw, która odwołuje się do logiki równoważności. Napięcie między obiema logikami – równoważności i nadmiaru – okazuje się zatem instruktywne. Bliskie sąsiedztwo Złotej reguły i przykazania miłości nieprzyjaciół jest dla Ricoeura przesłanką skłaniającą do szukania wspólnej dla nich płaszczyzny porozumienia i mediacji. Autor wyraża zarazem optymizm w kwestii możliwości osiągnięcia konsensu polegającego na zapewnieniu równowagi między nimi „w życiu codziennym na płaszczyznach indywidualnej, prawnej, społecznej i politycznej”⁵⁷. Miłość nieprzyjaciół byłaby rozwinięciem i dopełnieniem Złotej reguły, wskazującym na nowy wymiar etyki – wielkoduszność. Jeśli jednak przyjąć, że przykazanie „zgodnie z jego ponadetycznym statusem wkracza w sferę etyczną tylko za cenę paradoksalnych i skrajnych zachowań”⁵⁸, to rodzi się pytanie o obligatoryjność tego, co ponadetyczne, na przykład heroiczne czy supererogacyjne. Ricoeur konkluduje, że logika nierównoważności nie mogłaby stać się podstawą funkcjonowania instytucji publicznych, egzekwujących zasady sprawiedliwości społecznej. A jednak właśnie w jej obrębie logika równoważności znajduje impuls pozwalający jej uniknąć destrukcyjnej formalizacji, rutyny, utylitarystycznego redukcjonizmu i oportunistu.

Ricoeur odrzuca możliwość subsumpcji, sprowadzenia jednego z pojęć do drugiego, a zarazem otwiera te pojęcia na siebie nawzajem. Dopełniają one wzajemnie swoją etyczną wymowę, czasem poprzez kontradycję, czasem poprzez dostarczenie głębszego, nieoczywistego sensu. Sprawiedliwość bez

⁵⁵ Tamże, s. 42.

⁵⁶ Tamże, s. 47.

⁵⁷ Tamże, s. 51.

⁵⁸ Tamże, s. 45.

miłosierdzia, podobnie jak miłosierdzie bez sprawiedliwości, skazane są na aksjologiczną i etyczną deformację: „W ten sam sposób, w jaki Złota reguła, pozostawiona samej sobie, spada do rangi utylitarystycznej maksymy [...] reguła sprawiedliwości, pozostawiona samej sobie, prowadzi do podporządkowania współpracy rywalizacji, czy raczej oczekuje, że z równowagi rywalizujących interesów powstanie pozór współpracy”⁵⁹. Sprawiedliwość jest zatem koniecznym medium miłości, ponieważ miłość, transcendując moralność, „wchodzi w sferę praktyki i etyki tylko pod egidą sprawiedliwości”⁶⁰. Obie zdane są na siebie i dopiero we wzajemnym odniesieniu afirmują swoją autentyczność. Współafirmacja ta nie jest adoracją, a czasem przybiera nawet postać kontestacji, uwaga Ricoeura w większym jednak stopniu skupia się na samych pojęciach i na tekstach będących ich środowiskiem niż na przedkulturowych precedensach, inicjujących i kanalizujących etyczną wrażliwość.

Przeprowadzając swoją analizę na poziomie tekstów, Ricoeur nie zagłębia się w problem ich transcendentnej genezy, która powinna być uwzględniana, skoro chcemy widzieć w nich teksty *par excellence* religijne. Tym samym napięcie między sprawiedliwością a miłosierdziem, wraz z ich dialektyką, przesłania inne napięcie – między transcendentnym przykazaniem a immanentnym prawem. Problem pierwszego napięcia został szerzej opracowany w ramach Ricoeurowskiej dystynkcji: socjusz–bliźni, w której socjusz pojawia się w planie sprawiedliwości, bliźni zaś – w planie miłosierdzia. Dopiero w tym przykładzie reguły języka i podmiotowo-orzecznikowy model eksplikacji sensów zostają poddane rewizji na rzecz uwzględnienia tego, co przedjęzykowe i co dopiero wtórnie uzyskuje językową artykulację. Bliźnim, co sugeruje tekst Ewangelii według św. Łukasza, staje się najpierw podmiot, który poprzez swój czyn składa świadectwo o sobie – o tym, że jest bliźnim (por. Łk 10, 29-37). Dopiero ta inicjacja – pozaetyczna i pozakulturowa, niemotywowana bowiem jedynie nakazem zobiektywizowanego prawa, lecz „jedynie i aż” nakazem zawartym w mowie miłości – staje się „uchem igielnym” pozwalającym na pełne rozpoznanie sensu bycia bliźnim. Określenie to pierwotnie odnosi się nie do przedmiotu, lecz do podmiotu, który swym czynem wykracza poza kodeks określający ramy funkcjonowania pojęcia sprawiedliwości, a także pojęcia miłosierdzia. Określenie „bliźni” nie może pierwotnie czerpać swej treści z pola przedmiotowego, gdyż oznaczałoby to uprzedmiotowienie tego, komu się okazuje miłosierdzie. Wówczas „Ty”, niesprowadzalne do pojęć, gdyż będące – jak twierdzi Buber – znakiem imienia i wskazujące na poza-historyczność, pozakulturowość oraz transcendencję swego źródła, stałoby się zaledwie jakimś „To”, być może różniącym się od innych, ale tak jak one

⁵⁹ Tamże, s. 48.

⁶⁰ Tamże, s. 50.

definiowalnym, poznawalnym, jednym z wielu. Również wydarzenie spotkania stałoby się zwykłym napotykaniem, w którym podmiot, napotykając „Ja” zachowuje swą uprzedniość i przewagę nad przedmiotem, napotykanym „To”, choćby nawet ten ostatni miał uosabiać człowieka. Tymczasem bliźni, nie będąc pojęciem, lecz raczej imieniem, to „czysto osobista forma spotkania się z kimś innym poza jakimkolwiek pośrednictwem społecznym”⁶¹.

*

Hermeneutyka Ricoeura, będąca ciekawą propozycją dialektycznego wniknięcia w kontradykcję pojęć miłości i sprawiedliwości, pozostawia niedosyt, mający trzy powody. Pierwszym jest nienależyte odróżnienie dwóch dróg krystalizowania się p o j ę c i a s p r a w i e d l i w o ś c i – religijnej oraz filozoficznej. O ile droga religijna nie wychodzi od spektrum racjonalności, lecz do niego dochodzi, wychodząc od interpersonalnego spotkania, o tyle droga filozoficzna zakłada własną pierwotność i autonomię pojęć, które – jak sądzi filozof – sama powołuje i uposaża w aksjologiczną ważność. O ile też tamta zakłada nieodzowność uczestnictwa, ludzkiego akcesu i bycia wobec Drugiego, partnera dialogu, a więc stawia ethos przed logosem, o tyle ta poprzestaje na afirmacji logosu, pozostającego w dystansie od czynu i od kontekstu egzystencjalnego. Rysuje się więc opozycja: „uczynmy, aby zrozumieć” versus „zrozummy, aby na tej podstawie działać”⁶². Drugi zarzut dotyczy zbyt nikłego wyeksponowania momentu w y b o r u, którego nie da się objaśnić, wychodząc od autonomii racjonalnego działania. Ekspozycja racji uzasadniających wybór, dokonywana w ramach „ekonomii daru”, byłaby bardziej przekonująca, gdyby większą uwagę zwrócono na fenomen d a r u, którego status wykracza przecież poza kategorie „ekonomii”. Trzecim mankamentem jest wyraźne zachwianie rozłożenia akcentów w analizie obu pojęć, co wynika zapewne z protestancko-Pawłowej optyki, bliskiej Ricoeurowi i pozostającej nie bez wpływu na jego filozoficzny projekt. O ile zasadne jest polaryzowanie sensu sprawiedliwości i miłości przy założeniu, że wywodzą się one z dwóch odrębnych źródeł – immanentno-kulturowego i transcendentno-religijnego – o tyle rozpatrywanie ich w tej ostatniej płaszczyźnie nie wymusza dystansowania ich od siebie. Z pewnością nie jest właściwe ani preparowanie religijno-etycznego postulatu sprawiedliwości w oderwaniu od postulatu miłosierdzia, ani przeciwstawianie ich sobie. Ostatecznie żydowska cedaka

⁶¹ T e n ż e, *Socjusz a bliźni*, s. 114.

⁶² Por. E. L é v i n a s, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 55.

(sprawiedliwość) jest oznaką miłosierdzia. Niosące naganę pytanie: „Dlaczego złym okiem patrzysz na to, że ja jestem miłosierny?”, mogłoby i powinno znaleźć dopełnienie w pytaniu: „Dlaczego złym okiem patrzysz na to, że ja jestem sprawiedliwy?”. Oba bowiem fundamenty etycznej wrażliwości, ujawniające istotę bycia człowiekiem, a zarazem jego dialogiczną naturę, stanowią dwie warstwy niewidzialnej jedności. Oba też, w podobnej mierze, narażone są na semantyczne i praktyczne nadużycia. Ich uniknięcie zależy od tego, czy rola tych fundamentów w procesie etycznej i aksjologicznej samoidentyfikacji człowieka zostanie adekwatnie rozpoznana.